

DOI: <https://doi.org/10.15388/Relig.2014.14-15.10825>

DIEVIŠKA PRIEVARTA, ĮSTATYMAS IR TEISINGUMAS JUDAIZME ŽVELGIANT IŠ WALTERIO BENJAMINO PERSPEKTYVOS

Aušra Kristina Pažėraitė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. + 370 610 39 665

El. paštas: apazeraite@yahoo.fr

Straipsnyje analizuojamas dieviškos prievartos klausimas. „Dieviškos prievartos“ sąvoka buvo pradėta vartoti Walterio Benjamino, priešinant ją „mitinei prievartai“. Benjamino formuluota priešprieša rėmėsi (tarp kitų pavyzdžių) nuorodomis į biblinę istoriją ir judaizmo teisę, tačiau nebuvo pakankamai išskleista ir problemiška. Kaip turėtume suprasti tai, ką Benjaminas vadina dieviška prievarta, jei neitume į politinės filosofijos ar teologijos sritį, bet liktume religinėje plotmėje? Kaip įmanoma, ir ar įmanoma, Benjamino nurodytoje priešpriešoje aptikti religinės žydų tradicijos nuostatų ir idėjų? Straipsnyje pasirinkta svarstymo perspektyva išeities tašku ima ortodoksini judaizmo tradiciją, kokia ji egzistuoja rabiniškuose rašytiniuose ir nerašytiniuose komentaruose. Analizuojant dieviškos prievartos sampratos ortodoksiniame judaizme peripetijas, tyrimo metu pavyko prieiti prie išvadų, kad yra visas kompleksas taškų, siejančių rabinišką dieviškos teisės, teisingumo ir prievartos sampratą su Benjamino dieviškos prievartos sąvoka. Ją pasitelkus, galima analizuoti rabiniškos teisės nuostatas ir perspektyvą, konstruojamą dualistinių priešpriešų – universalizmo ir partikuliarizmo (istoriškumo, pasak Jacques'o Derrida) bei Toros absoliutaus pobūdžio ir žemiškos (istoriškos, žmogiškos) praktikos – pagrindu. Šios priešpriešos straipsnyje aptariamos pasitelkus dieviškos prievartos (karet), rabiniško teismo pobūdžio, dieviško teisingumo sampratas ortodoksiniame judaizme. Tyrimas veda prie išvadų, kad Benjamino formuluota priešprieša subtiliai atspindi rabiniškame mąstyme ir teisės sampratoje egzistuojančias priešpriešas.

Pagrindiniai žodžiai: dieviška prievarta, dieviškas įstatymas, dieviškas teisingumas, Walteris Benjaminas, ortodoksini judaizmas.

Įvadas

Nagrinėjant prievartos klausimą judaizme, dažniausiai imamas istorinės kritinės analizės ar tiesiog įvairiais aspektais aptariami bibliniai tekstai, susiję su smurtiniais siužetais ar įsakais: analizuojamos perspektyvos ir požiūrio į prievartą pokyčiai istoriškai besiformuojančiame judaizme (jam, pvz., persikeliant į vaizduotės plotmę), nagrinėjami šiuolaikinės Izraelio valstybės politikos palestiniečių atžvilgiu klausimai,

feministinės ir *queer* kritikos perspektyvoje analizuojama prievartos moterų atžvilgiu problematika bei kitos temos. Taip pat aptariamos ir interpretuojamos žmogiško ir dieviško smurto ar prievartos, susijusios su judaizmu kaip religija ar Biblija apskritai, problemos¹. Šio pobūdžio tyrinėjimuose, keliant prievartos problemą, dėmesys

¹ Žr., pavyzdžiui, atskiri skyriai knygose Aho 1981, Docker 2008, Juergensmeyer 2000, Juergensmeyer 2012, Frymer-Kensky 2006 ir daugelis kitų knygų bei straipsnių.

pirmiausia būna nukreiptas į prievartos pateisinimo religinės ideologijos perspektyvoje aiškinimą, interpretacijas ir istorinius santykio su prievarta pokyčius, priklausančius, pavyzdžiui, nuo politinės žydų ar senovės izraelitų situacijos konkrečiu istoriniu laikotarpiu ir tuo laikotarpiu dominuojančių ideologijų.

Esama ir kultūrologinių tyrinėjimų, besiremiančių smurto teorijomis, pavyzdžiui, René Girard'o atpirkimo aukos mechanizmo (sakralumo ir kultūros steigimo(si) naudojant smurtą) teorija, kuri gali pasirodyti pernelyg patogi ir viską paaiškinanti². Tiek Girardo, tiek Walterio Burckerto, tiek kitų kultūrologų, ritualų ir mitų teoretikų bei religijotyrininkų tyrinėjimuose keliamas klausimas apie žmogiškos prievartos kilmę. Kokios yra žmogiškos prievartos šaknys? Psichologinės, kultūrinės? Kokie yra smurto ar prievartos, visuotinai aptinkamų mituose ar bent jau archajiniuose religiniuose ritualuose, o sublimuotu pavidalu ir tebeegzistuojančiuose papročiuose bei religinėse praktikose, funkcionavimo mechanizmai ir jų reikšmė platesniame kultūriniame ar visuomenės kontekste? Šiuose tyrinėjimuose akcentuojama ne „dieviškos“ ir „mitinės“ prievartos perskyra (kurią 1921 m. esė „Apie prievartos / valdžios kritiką“ („*Zur Kritik der Gewalt*“) daro Walteris Benjamins (Benjamin 1986: 297), o vėliau analizuoja Jacques'as Derrida (Derrida 1992: 3–67)), bet perskyra tarp „žmogiškos“ ir „mitinės“ prievartos, prie mitinės prievartos priskiriant religiniuose ir kituose kultūros tekstuose ir tradicijose nurodomas nežmogiškas tikroves ir veikiančias galias. Tai religijotyrinė prieiga, kuri religijas ir religijų istoriją analizuoja susklausdama

transcendentinę tikrovę taip, kad, tiriant religijas, liekama išskirtinai žmogaus veiklos ir raiškos lygmenyje, o anapusinės tikrovės veikimas pripažįstamas nebent kaip galutinai neatmestina, tačiau realaus vaidmens šioje žmogiškoje dramoje nevaidinanti hipotezė. Net jei kalbėsime ne vien apie redukcionistinėmis laikomas religijotyros prieigas (psichoanalitinę, sociologistinę, ekonomistinę, istoricistinę ir kt.), bet ir apie fenomenologinę, kuri pabrėžtinai teigia egzistuojant tam tikrą tikrovę, patiriamą ir pasireiškiančią kaip *sacrum* galia, anonimiškas jos pobūdis veda prie tokio religijų skirtumų redukavimo, kad pačių tų religijų besilaikantiems asmenims jos kartais tampa neatpažįstamos. Galima prisiminti impli-citišką tokios *sacrum* perspektyvos kritiką Emmanuelio Levino esė rinkinyje *Sunki laisvė* (*Difficile liberté*), kai Mircea Eliadė's *sacrum*, veikiančiam kaip prievartiniu būdu asmenį užgulanti, išstinkanti, pagaunanti galia, priešpriešinamas judaizme suvokiamas santykis su ta Kita tikrove, santykis, kuris neįmanomas be asmeninio atsako ir įsipareigojimo, kylančių ne iš religinių jausmų, patyrimų ar ištikimų, bet iš atsakomybės suvokimo ir Kito (ir kito) atskirumo priėmimo. Šio Kito veikimo būdas lieka neapčiuopiamas, nepatiriamas nei julsėmis, nei jausmais, bet tik suvokiamas, įtraukus į darbą refleksiją, mąstymą. Kitybė neištinka, ji aptinkama.

Realiai veikiančios jėgos – jei prievartos ir religijos klausimus tirsime religijotyriniu ar kultūrologiniu požiūriais – tai socialiniai ir kultūriniai mechanizmai, analogiški darviniškiems evoliuciją produkuojantiems mechanizmams. Šie mechanizmai yra anoniminės jėgos, veikiančios kaip fatališka būtinybė, o pasitelkus Benjamino

² Žr., pavyzdžiui, Hamerton-Kelly 1987.

terminiją – kaip mitinė, įstatymą steigianti ir palaikanti prievarta (*Gewalt*). Benjamino „dieviška prievarta“, kurią jis apibrėžia kaip veikiančią be kraujo praliejimo, atperkančią, įstatymą naikinančią, revoliucinę, kiek ji nėra metafora, kuri gali pagelbėti politinės teorijos svarstymuose apie visuotinio streiko sukliamą revoliucinę situaciją, naikinančią seną tvarką ir ją įkūnijantį įstatymą, religijotyryniuose smurto ir religijos problemų tyrinėjimuose lieka neapčiuopiama ir neatpažįstama kaip tokia.

Tačiau kaip tik dėl to ši Walterio Benjamino esė leidžia rasti būdą analizuoti judaizmo tradicijoje egzistuojančią teisingumo ir dieviškos prievartos problematiką įvairiais jos aspektais. Taip yra dėl to, kad judaizmui esmiška laikytis dualistinės pasaulėvokos, išskiriančios partikuliaristinę poziciją ir perspektyvą, kaip neatšaukiamą ir negalimą abstrahuoti į visa apimančias universalias kategorijas. Derrida, analizuodamas Benjamino *Gewalt* kritiką, kurioje įstatymo klausimas analizuojamas lyg ir universaliu lygmeniu, tačiau galiausiai pasitelkiant „dievišką perspektyvą“, sako:

Ši staigi nuoroda į Dievą, aukščiau proto ir universalumo, anapus kokios nors rūšies įstatymo *Aufklärung*, yra ne kas kita, kaip nuoroda į neredukuojamą kiekvienos situacijos singularumą. Ir ta įžūli mintis, tiek pat reikalinga, kiek ir pavojinga, to, ką aš čia vadinu tam tikra rūšimi teisingumo be *teisės* (tai nėra Benjamino pasakymas), lygiai taip pat galioja individo, kaip ir žmonių, ir kalbos, trumpai tariant, istorijos, unikalumui (Derrida 1992: 51).

Istoriškumas žydų minties tradicijoje vis pasirodo kaip pagrindinis ir vos ne vienintelis argumentas, galintis pagrįsti tai, kuo tikima. Viduramžių žydų mąstytojas Jehuda

Halevis savo iki šiol labai populiariame ir reikšmingame veikle *Kuzari*, kuriame pateikiami dialogai tarp chazarų karaliaus ir trijų monoteistinių religijų atstovų, į žydų atstovo lūpas įdeda argumentus, kodėl judaizmas yra laikytinas išskirtiniu ir esančiu arčiausiai tiesos. Žydų atstovas, skirtingai nuo musulmonų ir krikščionių metafizinių argumentų apie Dievo egzistavimą, iškelia istorinį argumentą apie žydų tautos egzistavimą ir jos istorinę patirtį, perduodamą iš kartos į kartą nuo pat pirmųjų išlaisvinimo iš Egipto vergovės ir apreiškimo, gauto prie Sinajaus kalno, liudininkų, kurių būta tūkstančių tūkstančių, o ne vieno ar dviejų, kaip musulmonų ir krikščionių, kurių tikėjimai, beje, galiausiai vis viena atsiremia į žydų tradiciją. Filosofinės spekuliacijos, kaip teigiama knygoje, tiesos negali atskleisti, nes per tiek amžių filosofai taip ir nepasiekė tarpusavio sutarimo ir nuolat prieštarauja vieni kitiems. Viena, kas tikra, – tai tradicija, perduodama tūkstančių liudininkų, patyrusių ir mačiusių savo akimis.

Šis privileijuoto unikalaus ir nesunieliuojamo istorinio patyrimo teigimas, singularumo, individualumo priešprieša universalumui ypač akivaizdi rabiniškoje teisės sampratoje.

Šiame straipsnyje, pasitelkiant Benjamino perskyrą tarp dieviškos ir mitinės prievartos, bus siekiama pateikti rabiniškos įstatymo ir dieviškos prievartos sąveikų pavyzdžių kaip nuolat egzistuojančią įtampą tarp (įstatymo, Toros) absoliutumo ir (rabiniškos teisės, halachos, religinės praktikos) singularumo.

Koracho maištas

Benjamino daroma perskyra tarp mitinės ir dieviškos prievartos buvo įvairiai aiškinta,

pabrėžiant skirtingas antrosios ypatybes. Vieni autoriai analizuoja politines implikacijas, kiti – religinius / teologinius elementus ar bando abi prieigas suderinti politinės teologijos perspektyvoje.

Kaip dieviškos prievartos pavyzdį Benjaminas pasirinko biblinę Koracho maišto istoriją. Kyla klausimas, kodėl būtent ši istorija Benjaminui pasirodė tinkama parodyti, ką jis turi omenyje, rašydamas apie dievišką prievartą. Benjaminas teigia:

[Dieviškas nuosprendis] smogia privileijuotiems levitams, smogia jiems be jokio įspėjimo, be grasinimo, ir nesustoja, kol nesunaikina. Tačiau sunaikinimu jis taip pat atperka, ir stiprus ryšys tarp to, kad nebuvo kraujo praliejimo, ir atperkamojo šios prievartos pobūdžio yra neklįstantis. Nes kraujas yra tiesiog gyvenimo (*mere life*, *bloßen Lebens*) simbolis. Įstatymo prievartos panaikinimas kyla, kas negali čia būti išsamiai parodyta, iš kaltės tiesiog natūralaus gyvenimo (*mere natural life*), kuris pasmerkia gyvąjį, nekaltą ir nelaimingą, atpildui, kuris „atperka“ tiesiog gyvenimo (*mere life*) kaltę, – ir, be abejo, apvalo kaltąjį, tiesa, ne nuo kaltės, bet nuo įstatymo. Nes su tiesiog gyvenimu (*mere life*) įstatymo galia gyvajam liaujasi. Mitinė prievarta yra kraują liejanti galia tiesiog gyvenimui (*mere life*) dėl savęs pačios, o dieviška gryna prievarta visam gyvenimui (*over all life, über alles Leben*) dėl gyvojo. Pirmoji reikalauja aukos, antroji ją priima (Benjamin 1986: 285).

Sunkiai suprantamas, nes neišskleistas, mitinės prievartos, kraujo praliejimo, kaltės, atpildo, iš vienos pusės, ir dieviškos prievartos, kuri vyksta nepraliejant kraujo, atperkant, išlaisvinant iš įstatymo, – iš kitos, supriešinimas praplečiamas tiesiog gyvenimo ir gyvenimo dėl gyvenančiojo, aukojimo ir aukos priėmimo supriešinimu.

Nebent jį suvoktume per Derrida pastebėtą priešpriešą tarp universalumo ir singuliarumo, kur tiesiog gyvenimas, gyvenimas kaip toks, gyvastis kaip tokia, kurią simbolizuoja kraujas, yra bendrybė, kuri neleidžia išskirti gyvų būtybių, matyti tarp jų esminių skirtumų. Kaip rašo Benjaminas,

[a]pie žmogų negalima jokių būdu sakyti, kad jis sutampa su tiesiog gyvenimu jame, kaip ir su bet kokiomis jo sąlygomis ir savybėmis, net su jo kūniško asmens unikalumu. Kad ir kiek sakralus (*heilig*) žmogus būtų (ar tas gyvenimas jame, kuris identiškai esti jo žemiškame gyvenime, mirtyje ir po mirties), nėra sakralumo jo būvyje, jo kūniškame gyvenime, kuris pažeidžiamas jo artimojo. Kas gi tuomet skiria jį iš esmės nuo gyvūnų ir augalų gyvenimų? Ir net jei jie būtų sakralūs, jie negalėtų tokie būti vien dėl to, kad yra gyvi, esantys gyvenime (Benjamin 1986: 299).

Į galimą priekaištą, kad tada kiekvienas gali sakyti, jog kiekvienam yra valia kėsintis į kito žmogaus gyvybę, Benjaminas atsako, kad visai ne, nes yra įsakas „Nežudyti!“ (Benjamin 1986: 298). Įsakas kaip kelrodis, patarimas, bet ne įstatymas. Šis įsakas Benjaminui reprezentuoja dieviškos tvarkos egzistavimo būdą. Tačiau galima teigti, kad jis taip pat universalus, nors ir individualizuojamas kiekvienu konkrečiu atveju, kai individas atsiduria situacijoje, kurioje turi asmeniškai priimti sprendimą žudyti ar nežudyti. Yra žinoma rabiniškos teisės nuostata, draudžianti žudyti visais atvejais tam, kad išsigelbėčiau (pvz., jei, grasindamas man, kas nors man liepia žudyti kitą žmogų). Taip pat neleistu aukoti vieno dėl kito ar dėl kitų, nes niekas neturi kompetencijos nuspręsti, kas yra vertesnis gyventi. Tačiau yra leidžiama (ir net įpareigojama) nužudyti

ginant(is) nuo persekiotojo. Yra ištisos halachinės diskusijos, kuriose pateikiami įvairūs galimi gyvenimo atvejai, kurie leistų vieną ar kitą priskirti prie persekiotojo kategorijos. Vienas iš autoritetingiausių šiandien ortodoksinio judaizmo halachistų, litvakas, rabis Moše Feinsteinas (1895–1986), bandė spręsti vieną ypatingą Siamo dvynių atvejį, kai chirurgas susidūrė su problema, kurį iš jų nužudyti, kad bent vienas išgyventų, nes antraip dėl tam tikrų aplinkybių būtų mirę abu, o žydų teisė neleidžia rinktis, kaip pasirinkimo kriterijų naudojant vertingumą ar didesnę galimybę išgyventi procentą. Dilemą jis išsprendė, pasiūlęs vienam iš jų pritaikyti persekiotojo kategoriją. Pagal analogiją, kai kuriais sunkaus nėštumo atvejais, kai motinai aiškiai gresia mirtis, leidžiamas abortas, atitinkamai vaisių priskyrus prie persekiotojo kategorijos³.

Užuomina į šią halachinę nuostatą randame Benjamino sakinyje:

Todėl grindžiantieji bet kokio smurtinio žudymo, kurį atlieka vienas asmuo kito asmens atžvilgiu, smerkimą šiuo įsaku, klysta. Jis egzistuoja ne kaip sprendimo kriterijus, bet kaip gairės asmenims ar bendruomenėms, turintiems galynėtis su juo vienumoje, o išimtiniais atvejais – imtis atsakomybės jį ignoruoti. Taip buvo suprantama judaizme, kuris aiškiai atmetė žudymo savignyso tikslais pasmerkimą (Benjamin 1986: 298).

Šios Benjamino pastabos leidžia kalbėti apie įstatymo tvarką, egzistuojančią kitu

būdu nei tas įstatymas, apie kurį jis rašo kaip apie universalią kategoriją. Įstatymas, kuris tam tikra prasme Benjamino priešinamas įstatymui, kad ir kaip prieštarogai tai atrodytų, priešpriešą įvardijus dieviškos ir mitinės prievartos sąvokomis.

Mitinės prievartos ypatumus, atrodo, Benjaminas atskleidžia kaip priklausančius tiesiog įstatymo egzistavimo ir funkcionavimo tvarkai, kuri atsiskleidžia dialektiškai per įstatymo steigimą ir jo galios išsaugojimą. Įstatymo tvarka čia yra grįsta mitine prievarta: ji funkcionuoja ne dėl teisingumo realizavimo, bet dėl savęs pačios, ir priemonės, kuriomis ji pati save siekia palaikyti, neturi jokio ryšio su teisingumu. Įstatymo tvarka žmogui tiesiog primetama, kartu padarant jį jos subjektu, atsakingu jam. Ji ištinka žmogų kaip lemtis. Judith Butler žodžiais,

[k]ai kalbame apie teisinę prievartą, turime omenyje tam tikrą rūšį prievartos, kuri išlaiko įstatymo legitimumą ir priverstinumą, bausmių sistemą, kuri laukia, ar įstatymai bus pažeisti, policiją ir karines pajėgas, palaikančias įstatymo sistemą, ir teisinės bei moralinės atskaitomybės formas, užtikrinančias, kad individai liktų priverstinai įpareigoti veikti pagal įstatymą, iš tiesų tam, kad gautų savo pilietinę apibrėžtį per savo sąsają su įstatymu (Butler 2006: 204).

Teisinei prievartai priešpriešinama dieviška prievarta galėtų būti suprantama kaip dieviška dalykų tvarka, kurią, vėl pasitelkdami Benjamino žodžius, galime laikyti tvarka, kuri ne pajungia, bet laisvina, ne įsako, bet pataria, angažuoja protą, suteikia kažką, ko įstatymas nepajėgus duoti. Kaip tokios tvarkos (dieviškos prievartos) atvejį Benjaminas nurodo švietimą. Atskirą švietimo atvejį vėl, pasižiūrėję į judaizmo

³ Remiamasi Lietuvos vyriausiojo rabino Kalevo Krelio paskaitomis Vilniaus choralinėje sinagogoje 2016 m. lapkritį. Informaciją apie pačią bylą galima rasti Rabbi Shraga Simons, „Siamese twins“. Prieiga per internetą: <http://www.aish.com/jl/i/mn/48932057.html> [žiūrėta 2017-08-14].

praktikas, atrasime judaizmo religinių praktikų centre – nuolatinį Toros studijavimą.

Aiškindamasis mitines įstatymo šaknis, Benjaminas pasitelkia prigimtinės teisės, kuri prievartą vertina naudojamų priemonių teisingumo (teisėtumo prasme) natūraliai siekiamam tikslui pasiekti perspektyvoje, ir pozityvios teisės, kuri, iš kitos pusės, prievartą vertina tikslo teisingumo (teisėtumo prasme) perspektyvoje, sampratą. Jos abi pakliūva į užburtą ratą, kuriame egzistuoja tik priemonės ir tikslai, ir jų teisingumas ar, tiksliau, teisėtumas vienas kito atžvilgiu. Problema ta, kad pats teisingumas (ar teisėtumas) – tiek tikslų, tiek priemonių, remiasi ne kuo kitu, o išankstine prievarta, kurios šaltinis dažniausiai nematomas ar nepastebimas. Įstatymo tvarka tiesiog pati save primeta. Tarpininkai gali būti įvairios galios turinčios ir ją galinčios panaudoti institucijos ar subjektai, kurių teisėtumas tokiu būdu ir įsitvirtina. Šį teisėtumą ir apskritai įstatymą palaikančios ir saugančios galios struktūros yra kita to paties medalio pusė. Šį įstatymo prievartos mechanizmą Benjaminas vadina mitiniu, ir jos archetipu laiko jo mitinėmis vadinamų dievybių prievartinę (savi)raišką, tarkim, savavališkus pykčio protrūkius, kurie tampa įstatymą steigiančiais. Paprastai tokios jų saviraiškos (manifestacijos), įsiveržimai į žmonių gyvenimą įvyksta ne dėl vieno ar kito egzistuojančio įstatymo pažeidimo, siekiant nubausti, bet kaip galios demonstracija, tiesiog „parodant vietą“. Kaip pavyzdį jis pasitelkia graikų mitą apie Niobę, išdrįsusią pasididžiuoti prieš dievybių Apolono ir Artemidės motiną Letą. Sukilęs šių dievybių pyktis pražudo ir vaikus, ir motiną bei tėvą. Mito šerdyje yra Niobės arogancija, varžymasis dėl galios

kaip garbinimo priežasties: susirinkusiųjų į šventyklą garbinti Apolono ir Artemidės ji retoriškai klausia, kodėl garbinama tai, kas nematoma, o ne tai, kas matoma. Ir tada išvardija priežastis, kurios daro ją vertą būti garbinamai: dieviška kilmė, karališkumas, visur mieste matomi jos galios ženklai, galiausiai – septyniskart daugiau sūnų ir dukterų nei vaisingumo deivės Letos. Tačiau Apolono ir Artemidės strėlės išžudo jos vaikus. Tai matydamas tėvas nusižudo, o pati Niobė virsta uola, iš kurios srūva ašarų upė... O nužudytų vaikų kūnai guli nepalaidoti. Benjaminas aiškina jos poelgį kaip iššūkį pačiai lemčiai, kuri smogė jai, palikdama ją su dar didesne kalte dėl vaikų žūties, „tiek kaip amžinai nebylią kaltininkę, tiek kaip riboženklį akmenį tarp žmonių ir dievų“ (Benjamin 1986: 295).

Tačiau Benjaminas nurodo, kad yra ir antitezė šiai fatališkai prievartos rūšiai. Tai dieviška prievarta. Ji yra anapus bet kokios teisinės sistemos, anapus įstatymo ir veikia antitetiškais būdais:

Lygiai kaip visose srityse Dievas yra prieš mitą, mitinė prievarta susiduria su dieviška. Ir pastaroji yra jos antitezė visais atžvilgiais. Mitinė prievarta yra teisėkūra, o dieviškoji prievarta yra teisėkūrą naikinanti; pirmoji nustato ribas, o antroji be galo naikina jas; mitinė prievarta skiria iš karto kaltę ir atpildą, o dieviškoji galia tik atperka; pirmoji grasina, o antroji smogia; pirmoji kruvina, o antroji yra mirtina be kraujo praliejimo (Benjamin 1986: 297).

Kaip archetipinį dieviškos prievartos atvejį Benjaminas pasitelkia biblinę Koracho maišto istoriją, kurią randame *Skaičių knygoje* (16–17 sk.). Pagal biblinį siužetą, levitas Korachas su keliais bendrais ir 250 izraelitų („bendrijos vadų, tarybos narių,

žymių vyrų“, Sk 16, 2) sukėlė maištą prieš Mozę ir Aaroną, priekaištaudami, esą šie save iškelia virš visos bendrijos, nors visa bendrija yra šventa. Mozė į tai atsako tuo, kad puola kniūbsčias Dievo akivaizdoje ir Korachui bei visiems kitiems maištininkams pasako, kad kitą dieną ateitų su smilkytuvais, įdėtų į juos ugnies ir Dievo akivaizdoje užbertų ant jų smilkalų. „Vyras, kurį VIEŠPATS bus išsirinkęs, bus šventas“ (eil. 6). Kitą dieną, jiems taip padarius, žemė prasivėrė ir juos prarijo gyvus.

Koracho istorijoje, kaip ir Niobės, susiduriame su arogancija, maištu prieš esamą tvarką ir dieviška bausme. Koks tarp jų skirtumas? Benjaminas, kaip matėme anksčiau, Koracho atveju akcentuoja tai, kad buvo smogiama privilegijuotiems levitams. Tačiau Koracho maištas buvo kaip tik dėl to, kad šie levitai, kaip ir dalis izraelitų, pristigo privilegijų, kurias turėjo Mozė ir vyriausiasis kunigas Aaronas, ir maištas buvo dėl jų, taip metant iššūkį tiems, kurie turėjo autoritetą, sankcionuotą dieviškos galios (autoriteto). Maža to, tai Mozė buvo siejamas su Įstatymo (Toros) priėmimu izraelitų bendrijoje, t. y. pačiu Įstatymu. Mozė lyg ir reprezentavo šio dieviško Įstatymo tvarką. Be to, Korachas pavydėjo kitiems izraelitams suteiktų privilegijų. Taip šis epizodas aiškinamas rabiniškoje tradicijoje. Kaip komentuoja vienas reikšmingiausių žydų komentatorių Raši (1040–1105),

Ir kas paskatino Korachą ginčytis su Moze? Jis pavydėjo karališkos garbės, kurią turėjo Uzielio sūnus Elsafanas (Midraš Tanchuma 4: 5: 1), kurį Mozė paskyrė valdovu Kehato sūnams, nors tai buvo iki aiškaus Dievo vadovavimo (Skaičių 3: 30). Taip Korachas aiškino: „Mano tėvas ir jo broliai buvo keturi skaičiumi – kaip pasakyta“ (Išėjimo 6: 18),

„ir Kehato sūnūs buvo [Amramas, ir Iccharas, ir Hebronas, ir Uzielis]“. – „Kalbant apie Amramą, vyriausiąjį, du jo sūnūs patys turėjo didelę garbę – vienas kaip karalius, o kitas kaip vyriausiasis kunigas. Kuris turi teisę gauti antrąjį (rangą po jo)? Argi ne „aš“, kuris esu Iccharo sūnus, kuris buvo antras po Amramo tarp brolių? Ir dar jis paskyrė kunigaikščiu savo brolio (Amramo) sūnų, kuris buvo jauniausias iš visų jų sūnų! Todėl aš protestuoju prieš jį ir atšauksiu jo sprendimą.“ – Ką jis padarė? Jis pakilo ir surinko 250 vyrų, tinkamų būti Sinedriono vadovais. Dauguma jų buvo iš Reubeno giminės, kurie buvo jo kaimynai, t. y. Šedeūro sūnų Elicūrą (Reubeno giminės kunigaikštį; plg. Sk 1: 5 ir toliau) ir jo bendrus, ir kitus panašaus pajėgumo, – nes čia teigiama (2 eilutė), kad jie buvo „bendrijos kunigaikščiai, tie, kurie buvo pakviesti į bendriją (קראי מועד)“, ir ten teigiama (Sk 1: 16), kad „tai buvo tie, kurie buvo sušaukti į bendriją (קראי העדה)“ (tarp kurių taip pat buvo Šedeūro sūnus Elicūras; plg. Sk 1: 5 ir toliau), – ir jis patraukė juos grynos mėlynos vilnos drabužiais. Tada jie atėjo ir stojo priešais Mozę ir jam tarė: „Ar drabužiui, kuris yra visiškai mėlynas, taikomas citat įstatymas, ar jis atleistas nuo jo?“ Jis atsakė jiems: „Jam taikomas įstatymas.“ Tada jie ėmė šaipytis iš jo: „Ar tai įmanoma? Drabužyje iš kitokios spalvos medžiagos viena mėlynos spalvos sruoga prie jos atleidžia [nuo įstatymo], o jei jis visiškai mėlynas, neatleidžia nuo citat įstatymo?“ (Midraš Tanchuma 4: 5: 2).⁴

Pagal šią interpretaciją, Koracho ir visos prie jo prisidėjusios kompanijos maištas siekė sugriauti Mozės, kaip Dievo

⁴ Žr. Klasikinių rabiniškų tekstų bibliotekoje; prieiga per internetą: http://www.sefaria.org/Numbers.16.1?lang=bi&p2=Rashi_on_Numbers.16.1.4&lang2=bi&w2=all&lang3=en [žiūrėta 2017-04-12].

duotą įstatymą reprezentuojančio asmens, autoritetą ir tam pasirinko įsaką, liečiantį *cicit*. *Cicit* – tai mėlynos spalvos sruogos, kutai, kurie turi būti pririšami prie keturių drabužio kraštų. *Cicit* įsakas *Skaičių knygoje* nurodytas visai prieš pat Koracho maištą (*Sk* 15: 37–41):

37 VIEŠPATS tarė Mozei: 38 „Kalbėk izraelitams ir liepk pasidaryti kutus drabužių kampuose per visas kartas. Tėprisiriša mėlyną virvelę prie kuto kiekviename kampe. 39 Jūs turėsite kutą, kad, žvelgdami į jį, atsimintumėte visus mano įsakymus ir vykdytumėte juos, nenuklysdami paskui savo širdies ir akių užgaidas. 40 Taigi jūs atsiminsite ir vykdysite visus mano įsakymus, būsite šventi savo Dievui. 41 Aš esu VIEŠPATS, jūsų Dievas, kuris išvedžiau iš Egipto žemės, kad būčiau jūsų Dievas. Aš esu VIEŠPATS, jūsų Dievas!“

T. y. *cicit* įsakas, kuris komentaruose interpretuojamas kaip Koracho priekabių prie Mozės ir Aarono kvintesencija, aiškiai nurodo Koracho maišto esmę – dieviškos kilmės įstatymo, dieviškos tvarkos atmetimą. Tačiau iš Mozės elgesio taip pat aišku, kad nėra jokios galios struktūros, kuri galėtų užtikrinti to įstatymo laikymąsi. Dieviško įstatymo (įsako) skirtumą nuo mitinio įstatymo, anot Benjamino, skiria kaip tik tai, kad pirmasis „pasiūlo tam tikros rūšies nurodymą, netraktuojamą kaip prievartinis įstatymas“.

Šis epizodas atskleidžia vieną reikšmingą perspektyvą – Toros kaip įstatymo, kuris turi du egzistavimo modusus, dialektiką. Tora kaip rašytinis Įstatymas, kaip raštu užfiksuotas, sustingdytas, yra nekintantis ir šia prasme absoliutus. Jis pats neveikia. Jis yra, kaip rašo Benjaminas, tik kaip gidas, kelrodis, perspektyva. Žodis *tora* taip pat reiškia mokymą. Tačiau tam, kad būtų ga-

lima juo vadovautis, reikia kitų praktikų – studijuoti, aiškintis, analizuoti kiekvieno individo konkrečią situaciją kaip unikalią. Koracho maištą galima interpretuoti kaip maištą prieš partikuliarizmą, kuris yra „išrinktumo“ pamatas, prieš asmens unikalumą, kuris ir leidžia jam atsидurti toje, o ne kitoje bendrijos vietoje. Ne pagal kokią nors įstatymu palaikomą sistemą.

Gershomas Scholemas, savo ruožtu interpretuodamas biblinę *Jonos knygą*, kur bando taikyti Benjamino perskyrą (Scholem 1999: 353–361), taip pat nurodo skirtumą, esantį tarp rašytinio ir sakytinio įstatymo (Toros). Rašytinis įstatymas kaip toks, rašo jis, yra neįvykdomas be sakytinio įstatymo, kurį šimtmečiais skleidžia Toros autoritetai. Ar nebus taip, kad dieviškas įstatymas, kurį Benjaminas nutyli, duodamas tik užuominas į dieviškus įsakus, kurie savo esme yra ne prievartinio įpareigojimo, bet rekomendacinio pobūdžio, neužtikrina jų laikymosi kitaip, kaip tik per žmogiškas aiškintojų institucijas? (Vėl prisimenant Benjamino užuominą apie vieną iš sričių, analogiškai veikiančių kaip dieviška prievarta, t. y. švietimo sritį (Benjamin 1986: 280)).

Tačiau čia kyla kitas klausimas – ar rabiniška teisės sistema tokiu būdu netampa tokiu pačiu įstatymu, kuris gali tapti prievartiniu?

Absoliuti Tora ir halacha

Vienas gerai žinomas Babilonijos Talmudo epizodas (traktate *Bava Mecija*) ypač ryškiai atskleidžia įtampą tarp rašytinės Toros ir „dieviškos“ halachos, kuri galėtų būti formuluojama, neatsižvelgiant į žmogiškąjį faktorių, iš vienos pusės, ir sakytinės Toros

bei „žmogiškos“ halachos – iš kitos. Šiame epizode pateikiama Talmudo išminčių diskusija dėl vienos krosnies ritualinio švarumo. Tai speciali krosnis, dėl kurios buvo labai daug diskutuojama: ar valgis, gamintas tokioje krosnyje, jei jai atsitiktų kažkas, kas ją ritualiai suterštų, būtų tinkamas valgyti, t. y., ar ji galėtų būti laikoma ritualiai švia, kai yra supjaustyta rietėmis ir sukrauta taip, kad yra nebe vientisas statinys, o tvarkingai sukrauta ją sudarančių elementų krūva? Išminčių dauguma manė, kad tai vis viena krosnis, kuri priima ritualinį nešvarumą, o rabis Eliezeris, kuris buvo dalies jų mokytojas, labai gerai vertinamas Toros autoritetas, laikėsi nuostatos, kad ji nepriima ritualinio nešvarumo. Ir tam, kad jo halacha būtų patvirtinta, kaip argumentus jis pasitelkė tai, ką galima vadinti reiškiniiais, pažeidžiančiais gamtos dėsnius (t. y. vykstančius ne pagal priežastingumo reikalavimus) – upelis, patvirtindamas jo halachą, ėmė tekėti priešinga kryptimi, medžiai išsirovė su šaknimis ir persimetė į kitą vietą, studijų namų sienos ėmė virsti. Galiausiai jo halachos teisumą patvirtino ir „Balsas iš Dangaus“. Tačiau tada oponuojančių išminčių bendrijos vardu į „Balsą iš Dangaus“ kreipėsi rabis Jehošua, pacituodamas Torą: „Ne danguje ji!“ (Įst 30,12). Ką tai reiškia? Rabis Jirmijahu pasakė: „Tora buvo mums dovanota nuo Sinajaus kalno. Ir po to, kai ji buvo padovanota, mes nebeatsižvelgiame į Balsą iš Dangaus, kadangi Toroje pasakyta: „pagal daugumą...“ (Iš 23, 2). Idėja, kurią galima bandyti suprasti iš šio epizodo, yra ta, kad dieviškas įstatymas, kuris buvo dovanotas žmonių bendrijai, nurodant, kad jie patys gali tvarkytis ir spręsti visus klausimus ir bylas, atsižvelgdami į daugumos nuomonę, jau nebėra „danguje“, t. y.

dieviški sprendimai, dangiška Tora, kad ir lieka absoliuti, nekintanti, tačiau kaip tokia žmonėms nerealizuojama. „Dangaus valia“ negali elgtis taip, lyg įstatymas iš dangaus turėtų funkcionuoti lygiai taip pat kaip ir bet koks kitas įstatymas, kuris egzistuoja žmonių visuomenėse, kuris pats save saugotų ir patvirtintų. Žmonių bendruomenė, atsižvelgdama į kiekvieną konkretų atvejį, svarsto ir priima sprendimą savo atsakomybe. Kasdienius sprendimus, kaip gyventi ir tvarkytis pagal tą įstatymą, priima Toros autoritetai, atsižvelgdami į daugumos nuomonę. Kaip šį epizodą interpretuoja pirmiau minėtas ravas Kalevas Krelinas savo Toros pamokose (jos, deja, niekur nėra užrašytos, nes taip funkcionuoja žodinės tradicijos perdavimas ir sklaida), šio *machloket* (išminčių dispuo, kontroversijos, skaldymosi) šerdis – Toros laikymosi sąlygos. Rabis Eliezeris laikėsi „absoliutistinės“ nuostatos, kurią galima būtų suformuluoti taip: jis pabrėžė absoliutų, nekintantį pagal aplinkybes Toros laikymosi lygmenį, neatsižvelgiant į žmogiškąjį faktorių – žmogiškas silpnybes. Jei halacha būtų priimta pagal jį, pats Toros laikymasis taptų pažeidžiamas dėl to, kad žmonės dėl savo silpnybių (apsileidimo, tingėjimo ir kt.) leistų sau apeiti įstatymą gerokai daugiau nei reikėtų, tikintis sąmoningumo, nes halacha taptų pernelyg plati. Išminčių daugumos nuostata reikalavo atsižvelgti į šį žmogiškąjį faktorių, kad Toros laikymasis būtų apsaugotas nuo galimo piktnaudžiavimo. Kitaip sakant, dieviško įstatymo absoliutumas tampa pats sau kliūtimi realizuotis, jei neatsižvelgiama į žmogiškąją perspektyvą. Ji tampa nerealizuojama.

Taigi išminčių bendruomenė, ar tiesiog tie, kurie studijuoja Torą dėl jos pačios (tai

pamatinė sąlyga, neleidžianti studijuoti Toros turint kokių nors pašalinių siekių), tampa būtina sąlyga tam, kad dieviška tvarka egzistuotų kaip galima kitokia tvarka, o žmonių bendrija, įsipareigojanti gyventi pagal šią tvarką, atsiduria amžinoje įtampoje su „pasaulio tautomis“, nes nepriima jų įstatymų kaip savaime suprantamos universalios tvarkos.

Ši dviguba dualistinė įtampa (tarp Toros bendruomenės ir įstatymo bendruomenių bei tarp absoliutistinio Toros lygmens ir žmogiško jos realizavimo lygmens) gerai atsiskleidžia kitame Talmudo epizode, analizuotame Emmanuelio Levino komentare „Apie teisingumą“.

Ar gali žmonių teismas išgelbėti nuo dieviškos prievartos?

Emmanuelis Levinas yra analizavęs žydų įstatymo ir teisingumo klausimą savo talmudiniuose komentaruose. Šiame straipsnyje keliamų klausimų atžvilgiu yra ypač reikšmingas jo komentaras Babilonijos Talmudo traktato *Makkot* („Kirčiai“) ištraukai, kurioje svarstomas žmogiškos ir dieviškos prievartos (bausmės) klausimas. Dieviškos prievartos galimybė čia pranoksta tai, ką Benjaminas savo esė nurodė kaip dieviškos prievartos apibrėžtis, tarp kurių randame atpirkimą be kraujo praliejimo ir tai, kad ji neliečia sielos, kuri šioje perspektyvoje yra lyg ir apsaugota, išgelbėta, t. y. „atpirta“ (nuo įstatymo?). Tačiau šioje ištraukoje Talmudo išminčiai svarsto iš pirmo žvilgsnio paradoksalią problemą – galimybę žmogaus teismo priimta sankcija (skiriant 39 rykštes) bendruomenės narį apsaugoti nuo aukščiausios galimos dieviškos sankcijos – *karet*, „išskirtimo“ (iš žydų tautos, t. y. atsidūrimo Dievo valioje,

kuri gali paimiti jo gyvybę savo nuožiūra), kitaip sakant, atskyrimo jo (sielos) nuo tos bendrijos, kuri, kaip buvo rašyta, yra įsipareigojusi gyventi pagal dievišką įstatymą. *Karet* bausmė tradicijoje aiškinama kaip sankcija, kurią dieviškasis nuosprendis skiria asmeniui, pažeidusiam kai kurias negatyvias ir kai kurias pozityvias micvas (įsakus). Mišnoje, traktate *Keritot* (1: 1), randame išvardytas 36 rūšis prasižengimų, kurie užtraukia *karet*:

[Yra] trisdešimt šešios veikos, už kurias Tora [skiria] *karetą*: tas, kuris turi santykių su savo motina ar su savo tėvo žmona, ar su jo marčia, ar su vyru, ar su gyvūnu, ar moteris, turinti santykių su gyvūnu, ar tas, kuris turi ryšių su moterimi ir jos dukterimi, ar išteikėjusia moterimi, ar su savo seserimi, ar su savo teta iš tėvo pusės, arba su teta iš motinos pusės, ar su žmonos seserimi, ar su brolio žmona, arba su tėvo brolio žmona, arba su *nidda* [moterimi, kuriai menstruacijos ir todėl ji yra ritualiai nešvari]. Piktžodžiautojas, stabų garbintojas, tas, kuris aukoja savo sėklą Molekhui, nekromantas, tas, kuris pažeidžia šabą, arba ritualiai nešvarus, kuris valgo pašventintą maistą, tas, kuris įeina į šventyklą, būdamas ritualiai nešvarus, tas, kuris valgo draudžiamus taucus, kuris valgo kraują, kuris valgo *notar* [auką, kuri tampa netinkama dėl to, kad nebuvo suvalgyta per leistiną laiką], kuris valgo *piggul* [auką, kuri tampa netinkama dėl aukojančio ją kunigo intencijų], tas, kuris skerdžia auką už [šventyklos ribų], tas, kuris atnašauja auką už [šventyklos ribų], tas, kuris valgo raugintą duoną per Pesachą, tas, kuris valgo per Jom Kipūrą, kuris daro *melakha* [veiklą, draudžiamą per šabą ir šventes] per Jom Kipūrą, tas, kuris ruošia aliejų [šventyklos patepimo aliejaus būdu], kuris ruošia *ktoret* [šventus smilkalus, kurie būdavo smilkomi du kartus per dieną ant auksinio aukuro šventyklos viduje], kuris patepa save

patepimo aliejumi. [Kai kalbama apie] pozityvius įsakus [kurių neatlikimas užtraukia *karet*]: Pesacho auka ir apipjaustymas.⁵

Yra diskusijų dėl šios bausmės pobūdžio Biblijoje, nes čia vartojami pasakymai gana dviprasmiški ir gali reikšti prasižengimą, baudžiamą mirtimi⁶, tiek žmonių teismo, tiek „dangaus“... *Skaičių knygoje* (15: 30–31) randama ištara gali numatyti ir tai, ir tai:

Bet jei kokia siela [שֵׁלָה], elgdamasi akiplėšiškai [כְּחֵלָה רְמָה], vietinis ar ateivis, užgautų [מִגְדָּרָה אֶת־יְהוָה הוּא] VIEŠPATĮ, ta siela [הַנֶּפֶשׁ] bus pašalinta iš tautos. Dėl to, kad paniekino VIEŠPATIES žodį ir sulaužė jo įsakymą, ir bus šalinte pašalinta ta siela [תִּכְרֹת הַנֶּפֶשׁ הַהִיא] [הַכְרֹתוֹ]. Kaltė jame.

Tačiau jei atkreipsime dėmesį į hebrajiškame tekste vartojamą terminą *nefesh* (siela, gyvastis), o ne žmogus, asmuo, kaip dažniausiai verčiama, „išskirtimas“ galėtų reikšti ne tiek fizinį sunaikinimą, kiek pašalinimą, galintį įvykti kitoje plotmėje. Kaip teisingai pažymi Louisas Jacobsas, prasižengimai, už kuriuos nusipelnomas *karet*, yra ne kriminalinio pobūdžio, o pirmiausia ritualinio, religinio, ir dėl to negali būti baudžiami žmonių teisme. Net ir lytinio pobūdžio prasižengimai, kaip galima matyti, pavyzdžiui, iš rabiniškų komentarų *Kunigų knygos* ir *Pakartoto Įstatymo knygos* eilutėms, draudžiančioms daugybę netinkamais laikytinų lytinių santykių, kurių

didžioji dauguma incestinio pobūdžio, taip pat vyrų su vyrais ir moterų su gyvuliais. Pavyzdžiui, viename iš viduramžių autoriaus Šlomo ben Adret (Rašba, 1235–1310) halachinių veikalų, *Tur haAroch*, kuriame jis aptaria ir halachinius niuansus, susijusius su *Kunigų knygoje* esančiais „Šventumo įstatymais“ (savaitiniame skaitinyje, t. y. *paršoje*, pavadinimu *Kdušim*, t. y. *Šventybės*), kur ir yra dauguma draudimų, susijusių su *karet* bausme, skaitome:

„[N]es kiekvienas, kuris keikia savo tėvą ir t. t.“ Rambanas rašo, [reikia] grįžti prie *paršos* pradžios [Kun 19, 2], kur sakoma, kad žmogus turi godoti savo motiną ir tėvą. Ir pasakyta čia, kad tas žmogus, kuris neklausys manęs ir keiks savo tėvą ir motiną, mirte mirs. Taip pat, savo ruožtu, pasakyta „ir šventinsite ir t. t.“, ir pasakyta, „aš esu VIEŠPATS, kuris jus šventina“, nes *Hašem*, godotinas⁷, šventina mus, nes Jis yra mūsų Tėvas ir mūsų Atpirkėjas amžinai. Todėl „keikiantis tuos, kurie bendradarbiavo kuriant, turės mirti“. Ir toks sprendimas [*mišpat*] dėl svetimautojo ir svetimautojos, ir t. t., ir tai taikytina visais šiais atvejais.⁸

Rašba, remdamasis savo mokytojo Rambano (Nahmanido) aiškinimais, atskleidžia logiškas šių šventumo įstatymų sąsajas su įsaku godoti savo tėvą ir motiną, kurie yra vadinami Dievo bendradarbiais, kuriant būsimą žmogų, ir todėl pasaulį šventinančios veiklos dalyviais. Šioje perspektyvoje visi santykiai, privedantys prie to, kad vaikai keikia tėvus (kaip toliau komentare aiškinama apie atvejus tų, kurie pagal rabinišką

⁵ Prieiga per internetą: https://www.sefaria.org/Mishnah_Keritot.1.1?lang=bi [žiūrėta 2017-04-12].

⁶ Taip galima suprasti iš Juozapo Flavijaus pastabos (*Žydų senovė*, 3.12:1), kurią cituoja Jacobs: „Tuos, kurie prasižengė tokiu akiplėšišku elgesiu, jis [Možė] įsakė bausti mirtimi“ (Jacobs 1999: 121–122).

⁷ *Hašem* – „Tas Vardas“ – žodis, religiniame tekste vartojamas vietoj Dievo vardo.

⁸ *Tur haAroch* (Kunigų 20:9:1). Prieiga per internetą: https://www.sefaria.org/Tur_HaAroch?lang=bi [žiūrėta 2017-04-12].

teisę vadinami *mamzeriais*⁹), yra santykiai, besikėsinantys į tai, kas jiems nepriklauso. Kaip aiškina Sforno (kitas iš klasikinių Toros komentatorių), komentuodamas *Kunigų knygos* skyriaus, kuriame duodami nurodymai kunigams, ką turi atlikti odos ligų atveju, komentare 14: 12 („Kunigas paims vieną iš ėriukų ir paaukos jį kaip atnašą už nuodėmę drauge su logu aliejaus, pakylėdamas juos VIEŠPATIES akivaizdoje kaip siūbuojamąją atnašą“), atnaša „ašem“, apie kurią čia kalbama, atnašaujama už netyčines nuodėmes, padarytas neteisingai naudojant sakralinius dalykus ar Šventyklos erdvę. Pavyzdžiui, kai į ją įeina ritualiai nešvarus asmuo. Ir jei prasižengimas buvo padarytas tyčia, jis susilauks *karet*, kuris, kaip praplečia Sforno mintį šiuolaikinis klasikinių komentarų vertėjas (ar, teisingiau, interpretatorius) į anglų kalbą rabis Eliyahu Munkas, jei nebus atpirkta per atgailą, tas asmuo „bus amžinai atkirstas nuo kolektyvinės žydų tautos sielos“¹⁰.

Sforno taip pat gana lakoniškai teigia, kad odos ligos ištinka žmogų už „lašon ha-ra“, t. y. „piktavali liežuvi“ ir išdidumą, kuris taip pat interpretuojamas kaip „tiesioginis prasižengimas prieš Dievo šventumą“. Sforno rašo: „Pasakė Šventasis, tebūnie Jis

palaimintas, tai mano drabužio vagis. Aš ir jis negali egzistuoti kartu toje pačioje visatoje.“¹¹

Taigi *karet* bausmė rabiniškoje tradicijoje aiškinama ir kaip prarasta galimybė turėti būsimąjį gyvenimą, kurį turės Izraelio tauta ir visi pasaulio teisuoliai. Tai yra *karet* – tai tokia dieviška sankcija, kuri gal ir veikia be kraujo praliejimo, tačiau ne atperka, bet, priešingai, atkerta nuo amžino gyvenimo. Ir ji skiriama tiems, kurie kėsinaisi į dievišką nuosavybę. T. y. per *karet* dieviška prievarta veikia kaip įstatymas, kuris pats save palaiko ir užtikrina. Žmonių teismas negali savavališkai imtis jį realizuoti. Kita vertus, taip pat aiškinama, kad kaip *karet* gali ištikti mirtis anksčiau laiko (Sifra, Emor 14: 4), t. y. tiesiog žmogus gali mirti arba iki 60 metų, arba bent tarp 50 ir 60 metų, o dar kita nuomone – galima mirti bevaikiam (žr. Moed Katan 28a, Talmud Jerušalmi, traktatas Bikkurim 2: 1, 64b). Todėl dar nuo Talmudo išminčių laikų yra tradicija surengti ypatingas iškilmės laimingai sulaukus 60 metų amžiaus¹².

Minėtame Talmudo traktato „Makkot“ epizode Talmudo išminčiai prieina prie halachos, kad žmonių teismas gali užbėgti aukščiausiai dieviškai bausmei už akių, skirdamas ribotą bausmę („39 kirčius, ne daugiau, antraip tavo brolis bus pažemintas“), argumentuodami tuo, kad vieną kartą nubaustas žmogus nebegali būti už tą patį baudžiamas. Tačiau galiausiai ir ši halacha tapo žydų bendruomenėse neįgyvendinama, nes, susiklosčius istorinėms aplinkybėms, po to, kai buvo prarasta „rankų uždėjimo“

⁹ Mamzeriais vadinami asmenys, gimę iš draudžiamų santykių (svetimavimo ar incesto), t. y. vaikai, gimę iš ryšio, kuris užtraukia *karet* (žr. Mišna Jevamot 4:13). Bet mamzeriams nepriskiriami nesusituokusios moters vaikai. Pastarieji atsiduria kitoje kategorijoje, kaip ir vaikai, gimę pažeidus specialius kohenams taikomus apribojimus.

¹⁰ Komentaras pasiekiamas internete: https://www.sefaria.org/Sforno_on_Leviticus.14.12.1/en/Eliyahu_Munk,_HaChut_Hamesh_ulash?lang=bi&with=all&lang2=en [žiūrėta 2017-04-12].

¹¹ Žr. *ibid.*

¹² Žr. *ibid.*

ritualo grandis, kuri ėjo dar nuo Mozės, – ritualo, suteikdavusio Toros autoritetui išskirtinį autoritetą, kol Palestinoje egzistavo Sanhedrinas (aukščiausiasis teismas), galėjęs spręsti gyvenimo ir mirties klausimus, – niekas nebeturi tokios išskirtinės teisės. Pagal žydų tradiciją (Sanhedrin 14a), Roma uždraudė žydų išminčiams rankų uždėjimo ritualą, skirdama prasižengusiajam mirties bausmę, ir Sanhedrinas nustojo veikti. Todėl nuo pat IV m. e. a. vidurio tradiciniai žydų teismai narplioja išskirtinai finansines bylas (baudžiamosios teisės srities). XVI a. buvo idėjų atkurti Sanhedriną, ir to ypač siekė tie, kurie buvo priversti išvykti iš Ispanijos, iš kurios žydai buvo išvaryti 1492 metais. Daugiausia jis rūpėjo tiems, kurie Ispanijoje buvo priversti pasikrikštyti ir suvokė, kad toks prasižengimas užtraukia *karet*, kuri anuliuoti geriausiai galėtų žmonių teismo skirta mažesnė bausmė pagal *Makkot* 15, nes atgailos, atrodė, tam nepakanka. Tačiau, norint steigti Sanhedriną, reikia, kad būtų bent vienas asmuo, kuriam ypatingą autoritetą suteiktų visi godotiniausi Palestinos Toros autoritetai, o tada jis, savo ruožtu, suteiktų įgaliojimus kitiems. Tačiau kai jau atrodė, kad procesas pajudėjo iš vietos, atsirado vienas (Levis ibn Habibas), atmetęs šį sumanymą kaip nepagrįstą. Diskusijoje buvo dėstomi argumentai, kad pagal rabinišką tradiciją niekas negali ateiti į teismą ir liudyti pats prieš save, kad teismas galėtų priimti kokią nors sprendimą (mirties nuosprendį ar vietoj jo rykštes), reikia liudininkų, o ir tie ne bet kokie tinka. Prasižengimų, kurie užtraukia *karet*, klausimo taip neišspręsi. Kita vertus, niekas šiandien nėra pasiruošęs tokiam pokyčiui, galimybei imti spręsti gyvenimo ir

mirties klausimus, be to, kaip aiškino Levis ibn Habibas, galiausiai buvo prasilenkta su „procedūriniais klausimais“¹³.

Taigi net ir šiuo atveju (*karet*) kiekvienas asmuo lieka visiškai individualioje akistatoje su dievišku teisingumu, jam tik suteikiama galimybė atgailauti ir taip atšaukti *karet* nuosprendį. Kiekvienais metais dėl to yra Roš Hašana ir Jom Kipūras – dvi šventės, per kurias vyksta neregimas, nematomas Dievo teismas, priimami sprendimai, skiriantys žmogui vieną ar kitą nuosprendį, kartu suteikiant žmogui ir galimybę keisti tą potencialų nuosprendį. Galiausiai, per Jom Kipūrą vyksta visuotinis Atpirkimas, kurie jį priima, ar nuosprendis suspenduojamas laikinai dėl vienam Dievui žinomų priežasčių, atidedant galutinį Atpirkimą iki žmogaus natūralios mirties. Būtent ši religinės praktikos tikrovė, dalyvaujant nematomame teisme, perkratant savo gyvenimą, atgailaujant ir siekiant nuteisinimo, galiausiai dėkingai priimant sprendimą, kad ir koks jis būtų, kaip geriausią įmanomą tolesniam tobulėjimui, t. y. kaip kelius taisančią priemonę, galėtų slypėti už Benjamino neišskleistų teiginių apie dieviškos prievartos veikimą be kraujo praliejimo bei atperkant ir taip gelbstint sielą.

Tą, matyt, siekė savaip interpretuoti Gershomas Scholemas, nurodydamas Jom Kipūro dieną sinagogose skaitomą *Jonos knygą*.

¹³ Žr. halachinį susirašinėjimą dėl bandymo atkurti Sanhedriną tarp vieno iš iniciatorių rabio Jakobo Berabo ir oponento rabio Levio ibn Habibo (Freehof 1962: 97–107).

Pranašo Jonos dilema: dieviškas teisingumas prieš žmogišką teisingumą?

Gershomas Scholemas, analizuodamas *Jonos knygą*, bando atskleisti mitinės ir dieviškos prievartų dialektiką gilindamasis į pranašiškumą, kurį Scholemas aiškina esant šios knygos šerdimi:

Jona yra didaktinė pranašiškumo poema, jei norit. Jos objektas – Dievo teisingumas – atrodo tas pats [kaip ir *Jobo knygoje* – A. P.], tačiau vis dėlto visiškai kitoks, nes paskutiniu momentu Jobas užklausia, kas negali būti užklausta apie šį teisingumą, kas pamiršta visą pranašiškumą ir yra nebendramatis su juo. Jona pristato būtent tai, kas gali būti užklausta apie teisingumą (ne tai, į ką galima būtų atsakyti, nes tai iš viso neegzistuoja), ir tai yra profetizmo šaknis. Abu sprendžia ribos, skiriančios „geras“ ir „tikra“, klausimą, bet visiškai skirtingomis kryptimis. Jona, pranašiška knyga, pirmą kartą priverčia šias ribas atlikti savo funkciją ir kartu sunaikina jas, nes gėris ir teisingumas yra visa apimantys, o visa kita, priešingai nei jie, neturi svorio (Scholem 1999: 356).

Scholemas neatsitiktinai pasirenka šią knygą, nes tai knyga, žydų tradicijoje skaitoma per Jom Kipūrą – Atpirkimo dieną, ir kaip reta kita Biblijos knyga sprendžianti dieviško teisingumo ir dieviško gailestingumo dilemą gvildendama dieviškos prievartos klausimą. Dieviškas kreipimasis į pranašą nurodant jam vykti į Ninevę paskelbti žinios, kad yra sumanęs ištikti miestą, jei šis neatgailaus. Pranašas leidžiasi bėgti nuo, kaip tekste sakoma, „VIEŠPATIES veido“ ... Plaukiant laivu į priešingą pusę nuo Ninevės, jūroje kyla audra, bet Jona, nepuldamas į paniką, miega, kol

yra kitų išmetamas į jūrą kaip kaltininkas, ir jį praryja bangžuvė, taip išgelbėdama nuo mirties. Galiausiai Jona nukeliauja į Ninevę, skelbia apie artėjančią dievišką rūstybę, miestas ima atgailauti, ir dieviškas nuosprendis atšaukiamas. Susikrimitusiam dėl to pranašui Dievas išaugina augalą, kad šis teiktų jam pavėšį, tačiau paskui augalą sunaikina, o tada puolusiam į nusivylimą pranašui Dievas atsako (*Jon* 4: 10): „Tu gailiesi augalo, dėl kurio nevalgai ir kurio neauginai; jis išdygo per vieną naktį ir per vieną naktį pradingo. 11 Argi neturėčiau aš gailėtis Ninevės, to didžiojo miesto, kuriame yra daugiau negu šimtas dvidešimt tūkstančių žmonių, nemokančių atskirti kairės nuo dešinės, ir daug galvijų?“

Pranašo bėgimą nuo jam patikėtos misijos galima suprasti gilinantį į kai kurias teksto detales, į kurias atkreipė dėmesį žydų komentatoriai. Raši savo komentaruose sako, kad žuvis, prarijusi pranašą, buvo vyriškosios lyties (hbr. *dag*), o jį išspjovė moteriškosios lyties žuvis (*daga*). Raši aiškina, kad pranašą prarijo vyriškosios lyties žuvis, jos viduje buvo erdvė, ir Jona nesimeldė. Tada ji per burną išspjovė pranašą į moteriškosios lyties žuvį, kurios iščiose buvo pilna embrionų, ir tada, kai pranašui pasidarė ankšta, jis ėmė melstis, kaip pasakyta, „iš žuvies vidurių“ (*Jon* 2: 2). Žydų tradicijoje yra aiškinimų (kaip, pvz., per savo Toros pamokas šiandien aiškina vyriausiasis Lietuvos rabinas Kalevas Krelinas¹⁴), esą pranašo elgesį galima aiškintis kaip atsisakymą priimti pasaulio tvarką, kurioje egzistuoja galimybė nusidėjėliams

¹⁴ Remiamasi 2016 m. spalį prieš Jom Kipūrą straipsnio autorės klausyta ravo pamoka Vilniaus choralinėje sinagogoje.

išvengti bausmės atlikus atgailą. Jona tikisi pasaulio tvarkos pagal teisingumo (tiesos) principą, t. y. tokio pasaulio, kuriame viskas vykėtų dėsningai, priežastingai, pagal dievišką įstatymą, kur pats Dievas ir užtikrintų jo laikymąsi. Tačiau tiek bangžuvė, tiek nesilaikant teisingumo (priežastingumo) principo užaugęs augalas yra teisingumo principo suspendavimo ženklai, kad ir avan-su, suteikiant galimybę žmogui keisti savo kelius, vadinasi, keisti likimą. Šiuo požiūriu dieviška teisėkūra veikia visiškai priešingai mitiniam teisingumo principui, kuris veikia kaip lemtis, dievų užgaidų žaismas. Tačiau Scholemo straipsnyje įstatymui, kurio pusę palaiko pranašas, priešpriešinamas dieviškas teisingumas (vertime į anglų kalbą – *justice*):

Jona palaiko įstatymo pusę, ir iš tos pusės jis yra iš tiesų teisus; o Dievas palaiko teisingumo [pusę]; Dievas neigia (mitinį) įstatymą istorijoje. Atgailos akte įstatymas yra įveikiamas ir teismo sprendimas nevykdomas. (Atsižvelgiant į tai, galima palyginti P 94: 14–15, ypač dviejų eilučių tarpusavio sąsajas). Tai, ir niekas daugiau, yra teisingumas giliausia prasme: kad sprendimas yra leistas, bet jo vykdymas yra kažkas visiškai skirtinga (Scholem 1999: 357).

Šis teiginys atrodo keistai, žiūrint iš anksčiau pateiktos žydų tradicijos perspektyvos, kurioje pabrėžiamas betarpiško dieviško teisingumo vykdymo suspendavimas atgailaujančiajam, suteikiant progą pakeisti gyvenimą. Jo teiginį galima suprasti nebent atsižvelgiant į Benjamino dieviškos prievartos sampratą, t. y. kaip nurodančią tą Roš Hašana ir Jom Kipūro švenčių idėją, kad dieviškas teismas vyksta neregimu būdu ir, kad ir koks būtų priimtas dieviškas nuosprendis žmogaus atžvilgiu, jis visada yra dėl gyvenančiojo, ne dėl tiesiog gyvenimo, kaip priimantis auką,

bet ne aukojantis. Net ir gailestingumas visada veikia pirmiausia kaip teisingumas, nes niekada niekas nežino, kaip teisingiau spręsti kieno nors likimą, kad jis būtų palankus tobulėti. Tačiau kai kurios Scholemo pastabos vis tiek kelia abejonių. Jo nurodytoje psalmėje psalmininkas šaukiasi teisingumo ir atpildo nedorėliams, kurie puola tautą, o nurodytose konkrečiose psalmėse eilutėse sakoma:

כִּי־עַד־אָדָם יָשׁוּב מִשִּׁפְּט אֱתָהְיוּ כָל־יִשְׂרָאֵל:
כִּי לֹא־יִשָּׁשׁ יְהוָה עַמּוֹ אֲנִיחֶלְתִּי לֹא עָזָב:

Juk VIEŠPATS neatmes savo tautos ir savo paveldo nepaliks. Nes teisingumas sugrįš teisiamajam ir juo paseks visi tiesiaširdžiai.

Sunku suprasti, kur šiose eilutėse ir šioje psalmėje Scholemas įžvelgia teisingumo vykdymo suspendavimą atgailaujančiajam. Matome tik, kad psalmininkas tikisi, jog ta neteisybė, kuri ištikusi Dievo tautą, vieną dieną liausis, ir teisingumas sugrįš pas tuos, kurie teisūs. O tai reiškia, kad teismo nuosprendis bus įvykdytas tiems, kuriems jis turi būti įvykdytas. Vadinasi, kol dieviškas teisingumas, dieviškas teismo nuosprendis atidėtas, tol kenčiamas neteisingumas, t. y. žmogiška prievarta kaip neišvengiamybė, fatališkumas. Dieviško teismo sprendimo tikimasi kaip vienintelės galimos išsigelbėjimo galimybės. Todėl galima būtų daryti priešingą išvadą, nei darė Scholemas: kol nepasireiškia dieviška prievarta, tol kenčia ma žmogiška neteisybė.

Pranašo Jonos pozicija tokia pati kaip šio psalmininko: jis trokšta ne to, kad teisingumo sprendimas ir įvykdymas būtų suspenduotas priešams (o Ninevė – žymus asirų, sunaikinsiančių Izraelį, miestas, ir pranašo nenorą eiti į šį miestą galima suprasti), bet, priešingai, būtų įvykdytas. Tačiau jis vis atidedamas. Vargu ar tai

galima būtų vadinti, kaip daro Scholemas, didžiausiu teisingumu. Tačiau galima sutikti, kad „sprendimas yra leistas, bet jo vykdymas išlieka kažkas visiškai skirtingo“. Būtent tai matome tiek *Jonos knygoje*, tiek psalmėje. Tačiau nuosprendis įvykdomas Korachui ir jo bendrams, ir tik tada, kai jie, įsitikinę savo teisumu, kurį tikisi, kad garantuoja įstatymas (kaip jie jį aiškinosi), atlieka veiksmus, kurie, pasirodo, yra dieviško įstatymo pažeidimas.

Taigi galima išskirti dvi plotmes: dieviško įstatymo, kurio veikimo užtikrinimas yra paties Dievo rankose ir jis gali reikštis kaip dieviška prievarta, nepaisanti antros plotmės – žmogiškos įstatymo tvarkos (Scholemo sąvokomis – istorinės), tarp kurių išlieka įtampa.

Tačiau, kaip matėme, aukščiausia dieviška bausmė pagal rabinišką tradiciją tenka išskirtinai už pažeidimą ritualinio švarumo nuostatų, prie kurių priskiriamos ir lytinio gyvenimo švarumo nuostatos. Visa tai aiškinama kaip kėsinimasis į sakralią sferą, kuri yra išskirtinė dieviškos nuosavybės erdvė. Sykiu reikia pažymėti, kad Benjaminas, rašydamas savo esė 1921 metais, teisės, teisingumo ir prievartos problematiką kelerius metus svarstė kritiškai vertindamas Immanuelio Kanto *Moralės metafiziką*, kurioje šis formulavo savąjį teisės kritikos variantą, kuriame ši problematika pirmiausia ir atsiremia į nuosavybės klausimą.

Nuosavybės klausimas

Iš judaizmo perspektyvos žiūrint, kritiška Benjamino nuostata įstatymo atžvilgiu ir dieviškos prievartos reiškimosi būdas, naikinant įstatymą, iš pirmo žvilgsnio atrodo gana problemiška, nes čia Toros kaip įstatymo, duoto paties Dievo, neatšaukiamumas yra

net nediskutuotinas. Be abejo, Benjaminas nebuvo įpareigotas ir neprivalėjo savo filosofiniuose svarstymuose laikytis judaizmo perspektyvos. Tačiau bent jau Gershomas Scholemas teigė, jog Benjaminas yra sakęs: „Kai aš galiausiai turėsiu savo filosofiją, ji bus tam tikra prasme judaizmo filosofija“ (S, 1: 391) (cituota pagal Fenves 2011: 200). Iš Gershomo Scholemo dienoraščių taip pat yra žinoma, kad po vienos diskusijos apie istorinį laiką, vykusios 1916 m., Scholemas savo dienoraštyje parašė: „Benjamino dvasia sukasi ir dar ilgai suksis apie mito [temą], kurią jis apžiūrinėja iš pačių įvairiausių pusių: iš istorinės perspektyvos, kur jis ateina iš romantizmo; iš poetinės, kur jis ateina iš Hölderlino; iš religinės, ir čia jis ateina iš judaizmo, ir iš teisės [*Recht*]“ (S, 1: 391) (cituota pagal Fenves 2011: 190). Pats Scholemas, paskatintas jų įvairių diskusijų, kurios vyko 1914–1918 m., o galiausiai po kurso, kurį lankė pas Moritzą Geigerį (reformos judaizmo Abrahamo Geigerio vaikaitį), skirtą filosofijai ir matematikai, apsisprendė vietoj matematikos imtis judaikos studijų ir vietoj Getingeno pasirinko Miuncheną, kuriame buvo didelė kabalistinių rankraščių kolekcija¹⁵.

¹⁵ Žr. Fenves 2011: 235. Autorius kaip vieną diskusijų, vykusią tarp Benjamino ir Scholemo 1914–1918 m., šaltinių nurodo Erich Jacobsen, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003. Kita vertus, turint omenyje Benjamina, pirminiai svarstymai apie teisingumą ir teisę, remiantis pačia problema ir ją kritiškai performuluojant, pasirodo ne pilname Benjamino raštų rinkinyje, bet Gershomo Scholemo *Dienoraščiuose* pavadinimu „Iš Walterio Benjamino užrašų, kuriuos jis man paskolino, *Pastabos darbui apie teisingumo kategoriją*“ (Fenves 2011: 188). Paradoksalu, kad šių

Benjamino teisės, teisingumo ir įstatymo svarstymo ištakos gali paaiškinti minėtą prieštaravimą, turint omenyje tai, kad

pastabų pats Gershomas Scholemas neįtraukė į kartu su Adorno leistą Benjamino raštų dvitomį ir nekommentavo savo knygoje *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975) (Fenves 2011: 188). Peteris Fenves daro prielaidą, jog viena iš priežasčių, kad kai kurie teiginiai čia gana stipriai kirtosi su jo plėtotą Benjamino intelektualinės biografijos vizija, pagal kurią jo posūkis nuo „metafizikos“ prie „marksizmo“ po gero dešimtmečio buvo „katastrofa, kuri jį ištiko dėl to, kad atsisakė išvykti iš Europos į Palestiną“, ir buvo ne tolydus minties vystymasis, o šuolis, atmetimas, net jei šiuose užrašuose atsiranda teiginys, kuriame jis savo paties konstruojamą teisingumo sampratą priešina socialistų ir komunistų sampratai, kuri, kaip ir Kanto bandymuose formuoti teisės kritika, atsiremia į nuosavybės kategoriją, o ši, anot Benjamino, niekada ir jokiais aplinkybėmis neturi nieko bendra su teisingumu. Autorius, remdamasis Benjamino dienoraščiais, kuriuos išsaugojo ir komentavo Scholemas, bei kitais šaltiniais, atkuria Benjamino teisingumo, įstatymo ir prievartos klausimų svarstymo genezę, prasidėjusią nuo kritinių pastabų dėl Kanto (kaip aiškėjo) nesėkmingų bandymų pagrįsti teisę. Jis rašo, kad tarp pastabų, kuriose svarstė galimybę rašyti disertaciją apie Kanto istorijos sampratą, jis galvoja apie galimybę „peržiūrėti *Die Metaphysik der Sitten* (*Moralės metafiziką*)“. Kaip jis teigia, Kanto paskutinis sistemiškas veikalas yra padalytas į dvi dalis, kurių pirmojoje yra *Metaphysische Anfangsgründe zur Rechtslehre* (pradiniai metafiziniai teisės doktrinos pagrindai), o antrojoje atitinkamai – *Metaphysische Anfangsgründe zur Tugendlehre* (pradiniai metafiziniai dorybės doktrinos pagrindai). *Teisės doktrina* pirmiausia domisi teisingumo dorybe su sąlyga, kad sąvoka *teisingumas* bus taikoma tik „teisės“ ar „įstatymo“ (*Recht*) aplinkybėmis, o tai, kaip jis argumentuoja, yra ekvivalentu leidimui naudoti prievartą naudojančią jėgą. Žinoma, Kantas ne pirmas ir ne paskutinis filosofas, laikęs teisingumą specialia dorybe, kuri savo apribota forma kaip teisė ar įstatymas gali būti analizuojama atskirai (Fenves 2011: 187).

įstatymo samprata, kurios problemą kelia Kantas¹⁶ ir kurią kritiškai persvarsto Benjaminas, apsiriboja turėjimo, nuosavybės teise, kuriai, galiausiai, tikro pagrindimo neranda nė pats Kantas. Bet koks bandymas teigti savo teises į kažką, kas yra už mano kūno ribų (minus „lytines nuosavybes“, į kurių naudojimą teisės gaunamos, anot Kanto, tik santuokoje), susiduria su neišsprendžiamu prieštaravimu, kad tokią teisę į koki nors objektą, kuris jau nėra mano betarpiškai turimas fiziniu būdu, turi kiekvienas, o prielaidą, kad teisė įgyjama darbu, kuris buvo įdėtas į tą objektą, Kantas atmeta kaip nepagrįstą. Teiginys *mano*, priešpriešinamas *tavo*, galioja kiekvienam subjektui ir objektui, bet taip atsiduriama akligatvyje. Kuo galima pagrįsti teisę turėti kažką, kas yra už mano kūno ribų?

Problemiška kalbėti apie naudojimo(si) teisę, žiūrint ir iš moralės (praktinio proto) perspektyvos, atsižvelgiant į antrąjį Kanto suformuluotą kategorinį imperatyvą, kurį primena Benjaminas savo esė „Apie prievartos / valdžios kritiką“ (Benjamin 1986: 285), „elkis taip, kad kiekvieną kartą laikytum / naudotum save ar kitą asmenį tik kaip tikslą, ir niekada vien kaip priemonę“. Benjaminas imperatyvą vertina gana skeptiškai. Fenves aiškina, remdamasis jo ironiška išnaša ties šiuo imperatyvu, kad šis imperatyvas yra moraliai įtartinas, nes tada

kiekvienas įmanomas „naudojimas“, net ir savęs, tampa moraliai įtartinas. Skepticizmas siekia taip toli, kad leidžia kelti klausimą, ar kas nors apskritai turi teisę naudoti bet kokią savo paties ar pačios kūno dalį kaip priemonę tikslui pasiekti, pavyzdžiui, pasinaudoti

¹⁶ Kanto 1797 m. veikalo *Die Metaphysik der Sitten* (*Moralės metafizika*) pirmoje dalyje *Rechtslehre* (*Teisės doktrina*).

ranka obuoliui pasiekti ar kojomis nueiti iš vienos vietos į kitą. Jei, pasak Kanto, kūno „seksualinės nuosavybės“ yra apibrėžtos kaip organizmo dalys, kurios negali būti tiesiog naudojamos kaip tinkamos, hiperbolizuotos Benjamino abejonės dėl kategorinio imperatyvo nurodo kūno kaip visumos seksualizaciją ir atitinkamą moralinį paralyžių: šiomis aplinkybėmis jokia dalis negali būti naudojama kaip priemonė (Fenves 2011: 211).

Ne mažiau problemiška, kaip išplėsti šį moralinį imperatyvą plačiau, visuomenės ir tarptautinės teisės lygmeniu. Kaip rašo Fenves,

be papildomo principo, teisės aksioma tik draudžia kiekvienai racionaliai būtybei kenkti kitai racionaliai būtybei be sutikimo, išskyrus atvejus, kur kenkimas tiesiogiai susiduria su aksiomos pažeidimu. Ta sfera gali būti nurodyta kaip žmogaus kūno sritis su kažkuo pridėta ir atimta: pridėta bet kas, ką kūnas tuo metu laiko; atėmus jo „lytines nuosavybes“, kurios, anot Kanto, nėra nuosavos tam, kad būtų galima jomis naudotis kaip pasirenki, nes naudojimasis šiomis nuosavybėmis veda prie asmenybės, kuri jas naudoja, degradavimo (Fenves 2011: 191).

Be papildomos aksiomos nėra jokios teisinės galimybės net ir pajudėti iš vietos, kad nebūtų užimta kieno nors kito erdvė, kaip teigia Fenves, o tai atitinkamai veda prie teisinio paralyžiaus, kai „kiekvienas yra laisvas daryti viską, kas nekliudo nieko kito, bet kadangi beveik viskas potencialiai kliudo kam nors kitam, niekam iš tiesų neleistina daryti nieko“ (Fenves 2011: 191).

Nepaisant įvairių Kanto bandymų rasti tą papildomą aksiomą kaip „pradinį pamatą“, lieka tik fizinė jėga, ir kai tik daiktas nėra tiesiogiai fiziškai laikomas, jis sugrįžta į pirminę teisinę *res nullus* būklę. Teisės doktrinai reikia rasti principą, kuriuo remiantis

galima būtų pagrįsti tokią „asmens ekspansiją“ erdvėje (už jo fizinio kūno ribų) ir laike („paskutinės valios“, arba testamentas, klausimas¹⁷). Po ilgamečių paieškų Kantas galiausiai tą principą paverčia „praktinio proto, susijusio su teise, postulatu“, t. y. reikalavimu: „Man yra įmanoma turėti *bet kokį* mano pasirinktą išorinį objektą kaip mano; t. y. maksima, kuri teigia, kad pasirinktas objektas turėtų būti *pats savaime* (objektyviai) be šeiminingo (*res nullus*), yra priešinga teisei, jei tai turi tapti įstatymu“ (Kant 2008: 404)¹⁸. Fenves teigia, kad trūkstamą principą kai kuriuose *Teisės doktrinos* juodraščiuose jis bandė užčiuopti, pabrėždamas, kad jis turi tapti „apagoginiu“ įrodymu, t. y. *reductio ad absurdum*, kuris iš principo galėtų būti naudojamas, jei nebūtų trečio pasirinkimo. O kantiškas situacijos absurdiškumas yra toks, kad

viskas potencialiai priklauso nuosavybės klausimui, kuriame teisė ką nors naudoti neturi nustatytą ribų. Tačiau jei yra trečias terminas, *reductio* nebeveda prie absurdo: yra alternatyva „p“ ir „ne-p“, kuri būtų sąlyga, kad viskas gali būti teisėtai turima, tačiau būtų neteisinga kam nors turėti bet

¹⁷ Rabiniškoje teisėje, pavyzdžiui, testamentas praktika skiriasi nuo plačiai priimtų ir egzistuojančių tuo, kad pagal halachą, mirus asmeniui, jis nebeteri nieko, ką galėtų perduoti kam nors kitam. Su mirtimi jo valia baigiasi. Todėl tas, kas nori palikti kam nors savo turimą, turi jį perduoti dar būdamas gyvas. Tik, žinoma, halacha taip pat siūlo ir įvairių priemonių, kaip išvengti galimos situacijos, kad dar nemiręs žmogus liks be nieko (žr., pvz., šiuolaikinio ravo Moše Sytino atsakymą patikimame ortodoksini judaizmo tinklalapyje: https://toldot.ru/urava/ask/urava_7882.html [žiūrėta 2017-04-12]).

¹⁸ Iš kitų kritinių šio Kanto postulato analizių žr., pavyzdžiui, Madrid 2013: 103–120.

ką išskirtinai. Istoriskai sankcionuotas trečias terminas yra „sakralu“. Ir tai yra būtent tai, ką dieviška teisė Romos teisės tradicijoje daro, ką Kantas turėjo be abejonės žinoti: ji išima „komercinius“ dalykus iš prekybos, įskaitant, pavyzdžiui, bet kokį sklypą žemės, kurioje guli teisiškai palaidotas lavonas. Ir tokiu būdu postulatą, kuriuo *Teisės doktrina* pradedama, faktiškai sako, kad dieviškas įstatymas prieštarauja teisei (Fenves 2011: 193).

Ir būtent Kantas į savo svarstymus apie nuosavybės teisę įveda *Gewalt*, prievartos, jėgos, galios principą.

Taigi į klausimą, ar įmanoma kita perspektyva, kuri leistų kelti teisingumo klausimą, neatsiremiant į nuosavybės ir naudojimo teises, kurios vienaip ar kitaip visada priveda prie tų pačių mitinių šitokios teisės šaknų, neišsprendžiamos prievartos dilemos ir neįgyvendinamo teisingumo, galima atsakyti taip, kaip atsako Benjaminas – dieviška *Gewalt*, kuri naikina įstatymą (teisę). Ir net nebūtina šiuo požiūriu pereiti į teologinę svarstymo plotmę, jei priimsime Fenves parodytą alternatyvą – dievišką teisę. Tik galima šiuo atveju neiti iki Romos teisės sistemos ir imti arčiau Benjaminą egzistavusią – rabinišką teisę.

Išvados

Yra visas kompleksas taškų, siejančių rabinišką dieviškos teisės, teisingumo ir prievartos sampratą su Benjaminą dieviškos prievartos sąvoka. Ir netgi dar daugiau. Ji gali būti išskirtinai paranki, analizuojant būtent rabiniškos teisės nuostatas ir perspektyvą, kurios yra konstruojamos dualistinių priešpriešų pagrindu. Viena tokių priešpriešų konstatavo Derrida, analizuodamas Benjaminą tekstą apie

prievartą. Tai priešprieša tarp universalizmo ir partikuliarizmo, išskirtinumo, kuris čia pavadinamas istoriškumu. Istoriskumas, partikuliarumas, išrinktumas judaizme iš tiesų yra kategorijos, kuriomis grindžiamas pats žydų egzistavimo *raison d'être*. Bet šios kategorijos taip pat leidžia suprasti Benjaminą dievišką prievartą kaip nepa-klūstančią universalizmui ir atmetančią universalizuojančias ir vienai tvarkai pajungiančias sistemas ir įstatymo tvarkas. Kita dualistinė priešprieša, esanti ortodoksinėje žydų tradicijoje, – tai priešprieša tarp absoliučios Toros (suprantamos iš absoliutistinės, dieviškos perspektyvos) ir žmogiškos, t. y. tos, kurią įmanoma praktikuoti, nes ji yra žmonėms prieinama tik ją studijuojant ir dirbant nuolatinį proto darbą bei atsižvelgiant į žmogiškąjį faktorių, t. y. asmeninius individualius niuansus ir aplinkybes. Ši priešprieša leidžia atskleisti reikšmingą rabiniškos teisės skirtumą nuo bendrai funkcionuojančios teisės ir įstatymo tvarkos. Šiam skirtumui apčiuopti vėl labai parankios Benjaminą sąvokos. Įstatymo tvarka yra save steigianti ir palaikanti prievartiniais būdais („mitinė prievarta“), o rabiniška teisė (halacha) egzistuoja kaip patarianti, nurodanti gaires, bet neturinti jokių priemonių ar institucijų ją diegti ir spręsti gyvenimo ir mirties klausimus – jie paliekami dieviškai prerogatyvai. Faktiškai ji turi galios spręsti tik nuosavybės ir finansinius klausimus, dieviškai prerogatyvai („prievartai“) paliekant tai, kas priskirta sakraliai sferai, taip pat ir lytiniai santykiai. Šie niuansai pasirodo priešpriešoje su Kanto formuluota teisės metafizika, kuri, kaip aiškėja iš Fenves tyrinėjimų, buvo Benjaminą svarstymų apie teisę, įstatymą ir prievartą atspirties taškas.

Literatūra

Aho, J. A. 1981. *Religious Mythology and the Art of War. Comparative Religious Symbolisms of Military Violence*. Connecticut: Greenwood Press.

Benjamin, W. 1986. Toward the Critique of Violence, in W. Benjamin, *Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Edited by P. Demetz, translated by E. Jephcott. New York: Schocken books.

Butler, J. 2006. Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's "Critique of Violence", in *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. Edited by H. de Vries, L. E. Sullivan. New York: Fordham University Press.

Derrida, J. 1992. Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", in D. G. Carlson, D. Cornell, and M. Rosenfeld (Eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York and London: Routledge: 3–67.

Docker, J. 2008. *The Origins of Violence. Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press.

Fenves, P. 2011. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford, California: Stanford University Press.

Freehof, S. B. 1962. *The Treasury of Responsa*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Frymer-Kensky, T. 2006. *Studies in Bible and Feminist Criticism*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Hamerton-Kelly R. G. (ed.). 1987. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, California: Stanford University Press.

Jacobs, L. 1999. *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Jacobson, E. 2003. *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.

Juergensmeyer, M. 2000. *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. University of California Press.

Juergensmeyer, M., Kitts, M., Jerryson, M. 2012. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press.

Kant I. 2008. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Klasikinių rabiniskų tekstų biblioteka. Prieiga per internetą: <http://www.sefaria.org/> [žiūrėta 2017-04-12].

Madrid, N. S. 2013. Private Property and A Priori General United Will in Kant's *Rechtslehre*. Some Troubles with Kant's Alleged Foundation of Liberalism, *Studia Kantiana* 15: 103–120.

Simmons, Sh. 2000. Siamese twins. Prieiga per internetą: <http://www.aish.com/jl/i/mn/48932057.html> [žiūrėta 2017 08 14].

Scholem, G. 1999. On Jonah and the Concept of Justice, *Critical Inquiry*, 25 (2). (*Angelus Novus: Perspectives on Walter Benjamin*). Edited by W. J. T. Mitchell. The University of Chicago Press: 353–361.

Сытин, М. Какими принципами руководствоваться при составлении завещания? Prieiga per internetą: https://toldot.ru/urava/ask/urava_7882.html [žiūrėta 2017-04-12].

DIVINE VIOLENCE, LAW AND JUSTICE IN JUDAISM FROM THE PERSPECTIVE OF WALTER BENJAMIN

Aušra Kristina Pažėraitė

Summary

This article deals with the question of divine violence according to Walter Benjamin, as being in opposition to mythical violence. Benjamin's argumentation (among other examples) was based on references to biblical history and the law of Judaism, but was not sufficiently elaborated. How should we understand what Benjamin names "divine violence," if we are not going into the field of political philosophy or theology, but remain in the religious one? How is it possible, and is it possible, to detect attitudes and ideas of religious Jewish tradition in the confrontation indicated by Benjamin? The article opts for a reading perspective, starting with the tradition of Orthodox Judaism, as it exists in rabbinical written and unwritten comments. In the process of analyzing the concept of divine violence in Orthodox Judaism, it was arrived at the conclusion that there is a whole complex of points connecting the rabbinical conceptions of divine law, justice and violence with Benjamin's conception of divine violence. Even more, the last can be used to analyze the attitudes and rabbinic perspectives on law, which are based on dualistic controversies: between universalism and particularism (historicity, according to Derrida), and between the absolute nature of the Torah and earthly (historical, human) practices. These controversies are approached in the article by analyzing notions of "divine violence" (*karet*), the aspects of functionality of the rabbinical court concerning the problem of violence and the concepts of divine justice in Orthodox Judaism. This study leads to the conclusion that Benjamin's notions are subtly reflecting the controversies that exist in rabbinical thinking and the concept of law.

Keywords: divine violence, divine law, divine justice, Walter Benjamin, Orthodox Judaism.